

Krzysztof Dybciak: Pisarze wobec religii w okresie powojennym

Obserwując światopoglądowe poszukiwania czołowych pisarzy okresu powojennego, zauważamy jak prawie niemożliwe było utrzymanie konsekwentnie ateistycznej postawy



Obserwując światopoglądowe poszukiwania czołowych pisarzy okresu powojennego, zauważamy jak prawie niemożliwe było utrzymanie konsekwentnie ateistycznej postawy

Przyjdź na PREMIERĘ książki *Ssanie. Głód sacrum w literaturze polskiej* Jakuba Lubelskiego: Lubelski, Koehler, Rojek, Urbanowski - 23.10, g.18.30, Instytut Myśli Józefa Tischnera, ul. Sławkowska 14, Kraków

I

Odbiorcy, zwłaszcza z kręgu filologicznego, powinni zwrócić uwagę na słowo „pisarze” znajdujące się w tytule niniejszego tekstu, ponieważ przedmiotem moich rozważań będą poglądy grupy ludzi, których łączyło wykonywanie określonego zawodu, polegającego na wytwarzaniu tekstów literatury pięknej (określanej w językach różnorodnych teorii, czym nie będę się teraz zajmował). Rekonstruując postawy pisarzy, czy jak wtedy częściej mówiono literatów, trzeba analizować i komentować nie tylko wypowiedzi *stricte* artystyczne, ale także wypowiedzi dyskursywne (publicystykę, wywiady itp.), a nawet działania pozawerbalne, takie jak uczestnictwo w działaniach obrzędowych, a z drugiej strony na przykład przynależność do organizacji światopoglądowych, zwłaszcza antyreligijnych. Takie ogólnokomunikacyjne rozpoznanie „religijnej sytuacji” literatury polskiej po II wojnie światowej wydaje mi się obecnie szczególnie potrzebne, gdyż brakuje tego typu opracowań; w przeciwieństwie do coraz liczniejszych cennych rozpraw o stosunku do sfery sakralnej w utworach literackich na różnych poziomach ich struktury. Mam na myśli między innymi rozprawy Marii Jasińskiej-Wojtkowskiej *Problemy identyfikacji religijności dzieła literackiego* z końca lat 70.[1], Seweryny Wysłouchowej *Bunt wobec sacrum. Z problemów literatury antyreligijnej w XX wieku* w zbiorowym tomie KUL-owskim[2] i Wojciecha Gutowskiego *Wobec (nieobecności) Boga. Sytuacja podmiotu w polskiej poezji religijnej lat ostatnich*[3].

Wspomniane prace wybitnych badaczy związków religii z literaturą mają swoje braki. Szkic Seweryny Wysłouch cenny w perspektywie poetyki, szczególnie wewnątrztekstowych relacji między elementami ideologicznymi a estetycznymi, całkowicie pomija przestrzeń życia literackiego. Zupełnie kuriozalny jest dobór analizowanych dzieł z pominięciem obszernego i wielopokoleniowego nurtu marksistowskiego (poza Kołakowskim). W bardzo pomysłowej i wartościowej teoretycznie rozprawie Wojciecha Gutowskiego zarysowano typologię, w której uzyskują przewagę postawy anty- i areligijne (w stosunku 3:1), co zdecydowanie nie zgadza się z materią literacką, przynajmniej polską. Rozległe już badania historycznoliterackie wykazały przewagę „stylu przyświadczenia”, a współcześnie najwyżej równowagę ze „stylem zerwania”. Tak produktywny w tekście prof. Gutowskiego „styl alternatywności” był popularny w okresie Młodej Polski. A po Leśmianie i Schulzu nie miał wybitnych przedstawicieli. Tak więc optyka badacza piśmiennictwa przełomu XIX i XX wieku zdeterminowała klasyfikację światopoglądowych stanowisk.

Spróbuję poniżej przedstawić fragment światopoglądu pewnej grupy zawodowej aktywnej w latach 1945-1989. Pisarze byli wówczas wyjątkowo ważnym środowiskiem, gdyż w dziesięcioleciach po II wojnie światowej znaczenie literatury pięknej, a więc i jej twórców, było o wiele większe niż obecnie; a w planie synchronicznym – ich role odgrywane w Polsce były większe od ról odgrywanych przez pisarzy w społeczeństwach demokratycznych. Ta wyjątkowość znaczenia literatów może wydawać się zjawiskiem paradoksalnym, ponieważ w krajach bloku komunistycznego komunikacja literacka, jak zresztą cała społeczna komunikacja, poddawana była szczegółowej a często również surowej kontroli. Jednak właśnie sytuacja ograniczonej wolności

jednostek, grup społecznych, narodów, wyznaczała szczególne zadania pisarzom; z braku możliwości normalnej ekspresji podstawowych pragnień i dążeń społeczeństw w imperium sowieckim, literatura musiała spełniać dodatkowe funkcje, które w państwach demokratycznych i niepodległych są realizowane w parlamentach, ciałach samorządowych, instytucjach społeczeństwa obywatelskiego, wolnych mediach.

Analogicznie poza krajem niezwykle wysoką pozycję zajmowała literatura emigracyjna z powodu wyjątkowej sytuacji społeczeństwa uchodźczego. Mimo pomysłowych, cierpliwych, a nieraz heroiczych wysiłków utrzymania w diasporze Rzeczypospolitej na Wygnaniu, powojenna Polska poza Polską nie była normalnym państwem. Naturalne w sytuacji społeczeństwa istniejącego na obczyźnie zmniejszenie roli odgrywanej przez klasę polityczną i raczej symboliczne funkcjonowanie instytucji państwowych, określiły wyjątkowość pozycji literatury, czyli pisarzy będących reprezentantami emigracyjnej części narodu.

O wyjątkowej roli pisarzy w okresie powojennym niech przypomni kilka przykładów. Przebieg zjazdów literackich w PRL obserwowany był z równym zainteresowaniem, jak w demokratycznych państwach parlamentarne obrady mające uchwalić zmiany prawne lub budżetowe – pamiętam, jak dzienniki radiowe RWE oraz innych zachodnich radiostacji zaczynało od wiadomości o przebiegu obrad na zjazdach ZLP, PEN-Clubu lub kongresach kultury. Dzisiaj trafna odpowiedź na pytanie, kiedy odbył się ostatni zjazd SPP czy ZLP i co na nim uchwalono, byłaby zadaniem – obawiam się – nie do wykonania nawet dla dużej części członków wymienionych stowarzyszeń twórczych. Z kolei inny epizod z dziejów autorytetu literata w PRL-u; parozdaniowy

list skierowany do premiera Cyrankiewicza podpisany przez 34 intelektualistów wywołał polityczny kryzys, jeden z największych w owym 1964 roku.

Trzeba również wyjaśnić obowiązujące w niniejszym szkicu rozumienie tytułowego określenia religia. Otóż jest to rozumienie chyba najbardziej bezdyskusyjne, łączące różne stanowiska wiedzy o religii w perspektywie empirycznej i historycznej, obejmujące pełnię zjawiska – zbiory poglądów filozoficzno-teologicznych, wskazania dotyczące postępowania indywidualnego i zbiorowego, organizację społeczną z jej materialnym wyposażeniem, dorobek kulturowy wraz z obyczajowością oraz *last but not least* specyficzne tylko dla religii obrzędy, czyli działania umożliwiające kontakt z rzeczywistością sakralną, nadnaturalną.

II

Rozpocznę od podstawowych uporządkowań, które wydadzą się trochę oczywiste, ale i takie są potrzebne, skoro nikt dotąd wstępnyymi rozpoznaniem i systematyzacjami się nie zajął. Ułożę zatem główne stanowiska epistemologiczno-aksjologiczne wobec tradycyjnych wielkich religii, przede wszystkim chrześcijaństwa. Lokują się one w polu wyznaczanym przez bieguny radykalnego ateizmu oraz pełnej akceptacji religii. Racjonalny wydaje się wstępny podział na trzy grupy ze względu na stopień akceptacji religii – od pełnej afirmacji poprzez stanowisko neutralne albo pograniczne do odrzucenia; natomiast dużo ciekawsze będą takie problemy, jak zawartość poszczególnych

stanowisk światopoglądowych, sposoby uzasadniania wyborów, wzajemne relacje, dynamika czasowa, filozoficzna i estetyczna wartość literackich wypowiedzi o religiach, szczególnie w skali uniwersalnej.

1) Duża, a jak na kraje bloku sowieckiego wyjątkowo duża, część pisarzy uważała religię za zjawisko prawdziwe i wartościowe. Tworzyli oni początkowo zwarty (z wyjątkiem przestrzeni aktywności politycznej) krąg twórców określany mianem literatury katolickiej, a potem nurt literatury inspirowanej chrześcijaństwem, obecnością *sacrum*, bądź nazywanej podobnie. Zjawisko literackie dość dobrze przebadane, budzące zwłaszcza w ostatnich latach duże zainteresowanie.

Warto jednak zastanowić się nad kryterium wyznaczania literatury nurtu religijnego. Pojawiające się charakterystyki i definicje tego zjawiska formułowane przez pisarzy lub badaczy literatury były albo wieloznaczne i trochę ogólnikowe, albo zbyt cząstkowe, gubiące się w szczegółach. Od początku omawianego okresu zaszkodził tym precyzacjom szlachetny ton dialogowości, a właściwie chęć umieszczania maksymalnie dużego obszaru literatury w kręgu zjawisk religijnych. Przytoczę dwa charakterystyczne przykłady określania interesującego nas teraz piśmiennictwa artystycznego.

Pierwszy typ argumentacji pojawił się już w roku 1946; dla wybitnego uczonego Konrada Górskiego ta literatura „jest sztuką oddawania rzeczywistości duchowej człowieka przez operowanie fikcją jako środkiem artystycznego wyrazu”[4], natomiast zadanie katolickiego pisarza określa następująco: „Chodzi o to, żeby światu, który zatracił zdolność wewnętrznego «słuchu», pokazać całą potęgą sugestii literackiego języka rzeczywistość duchową doświadczeń rzekomo

niesprawdzalnych i nie dających się skontrolować”. Nie ma chyba wątpliwości, iż dwukrotnie powtórzone główne zadanie („pokazywania/oddawania rzeczywistości duchowej”) jest częste nie tylko u pisarzy katolików, ale także nie związanych z żadną religią. Co więcej, nawet twórcy antykatoliccy mogą „pokazać rzeczywistość duchową”, tyle że fundamentalnie odmienną od ortodoksyjnie chrześcijańskiej.

Podobnie nie satysfakcjonuje próba definicji pozytywnej pióra, tym razem pisarza, Antoniego Gołubiewa: „katolickością dzieła sztuki jest nie problematyka i nie szyld, i nie zgodność z naszymi nawykami czy upodobaniami, i nie tendencja, i nie sformułowane na marginesie credo i nie światopoglądowe dyskusje czy pobożne aforyzmy, lecz wizja świata polegająca na widzeniu istniejącej rzeczywistości w jej najgłębszych, niedostrzegalnych na pierwszy rzut oka warstwach”[5]. Znów elementarne doświadczenia lekturowe nie pozwalają nam przyjąć tezy, iż tylko pisarze katoliccy, czy szerzej rzecz ujmując religijni, dostrzegają najgłębsze warstwy rzeczywistości. Nawet niektórzy, ale wybitni, pisarze antyreligijni widzą najgłębsze warstwy rzeczywistości, chyba że warstwę najgłębszą nazwiemy religijną, ale będzie to tautologiczne rozwiązanie sprawy i trzeba będzie od początku budować teorię „najgłębszego”.

Długotrwały kontakt z literaturą nurtu religijnego skłania mnie do poglądu, że trudno metodą pozytywną zidentyfikować jako religijną jakąś twórczość, to znaczy poprzez wyliczenie zbieżnych elementów danej twórczości i zestawianej religii. Akceptacja wartości, idei oraz działań chrześcijaństwa będzie zawsze częściowa, niepełna wobec ogromu dorobku. Proponuję rozwiązanie proste, zdroworozsądkowe; wydaje mi się, że do grona pisarzy religijnych, czy teraz szczególnie nas

interesujących chrześcijańskich, można zaliczyć tych, którzy nie kwestionują podstawowych założeń i realizacji danej religii (podejmując zagadnienia ważne dla tej religii). Zofia Kossak, Hanna Malewska, Roman Brandstaetter, księża Jan Twardowski i Janusz Pasierb, Zygmunt Kubiak, Krzysztof Koehler, Wojciech Wencel niewątpliwie należą do nurtu chrześcijańskiego, ponieważ w swych wystąpieniach nie kwestionowali prawd wiary, sensu istnienia Kościoła, ani zasadniczych części dorobku chrześcijaństwa.

Ponadto o religijności danego pisarza świadczy usytuowanie komunikacyjne wewnątrz systemu porozumiewania się społecznego uznawanego za należący do jakiejś wspólnoty wyznaniowej. W rzeczywistości powojennej Polski rządzonej przez komunistów takim wyznacznikiem było publikowanie w czasopismach i wydawnictwach katolickich. Nadrzędne cele (apostolat i/lub duszpasterstwo) systemu komunikowania katolickiego, kontekst pozostałych tekstów *sensu stricto* religijnych, określony krąg odbiorców nastawionych na specyficzny kod recepcji, to wszystko modyfikowało znaczenia literackich tekstów, wzmacniając religijne elementy. Te ogólne prawidłowości były szczególnie wyraźne w Polsce Ludowej, gdzie instytucje chrześcijańskie stanowiły margines ruchu wydawniczego, a drukowanie w nich było często aktem cywilnej odwagi, a zawsze mocnym samookreśleniem światopoglądowym, przeważnie utrudniającym karierę w centrum życia kulturalnego.

Publikowanie w „Tygodniku Powszechnym”, „Więzi”, „Życiu i Myśli” czy „Gościu Niedzielnym” było czymś zupełnie innym niż ogłaszanie utworów w dziewięćdziesięciu paru procentach pozostałej prasy laickiej. Było akcesem do ponadjednostkowego zespołu twórczego (redakcji), a zarazem akceptacją patronującej instytucji, czyli Kościoła

katolickiego. Czasopismo jest zbiorowym produktem a indywidualne wypowiedzi zostają wintegrowane w tę całość. Pisarze regularnie współpracujący z katolickimi pismami zdawali sobie sprawę ze specyfiki odbioru. Ciekawe są historie koegzystencji intelektualistów ideowo z pogranicza chrześcijaństwa z wybranymi przez nich katolickimi środkami przekazu. Aktywne były obie strony, np. Stefan Kisielewski wprowadzał na łamy „Tygodnika Powszechnego” liberalny styl myślenia, ale podlegał też wpływowi arcybiskupiego publikatora, przechodząc ewolucję od swawolnego liberała, co prawda konserwatywnego, do roli (co prawda umiarkowanej i narzuconej z zewnątrz) męczennika sprawy narodowej w marcu 1968 roku, a potem mistrza opozycjonistów, szczególnie neokonserwatywnych.

Nieco podobny przypadek Zbigniewa Herberta ogłaszającego swoje zaskakująco sprozaizowane (nie chodzi mi tylko o wersyfikację) utwory o Jezusie we wspomnianym wyżej krakowskim tygodniku katolickim. Takie miejsce publikacji utrudniało antychrześcijańskie wykorzystanie na przykład wiersza *Na marginesie procesu*. Spowodował wprawdzie przysłanie do redakcji kilku listów rozżalonych czytelników[6], jednak cała sprawa dzięki miejscu publikowania stała się sporem wewnątrzkatolickim o kwestiach stylu, szczególnie o granicach uzwyczajnienia zjawisk sakralnych.

2) Przeciwnieństwo wyżej scharakteryzowanej postawy tworzyli twórcy literatury antyreligijnej. „Złoty okres” miała ona w pierwszym dziesięcioleciu powojennym, kiedy była popieranym przez struktury państwowe elementem kontrchrześcijańskiej ofensywy. Potem uaktywniała się w okresach walki z Kościołem rzymskokatolickim, jednakże dynamika tego stanowiska słabła w miarę upływu czasu. Wspomniane wmontowanie literatury antyreligijnej w tak zwany front

walki ideologicznej utrudniało wypowiedanie w przestrzeni publicznej autentycznie ateistycznych postaw, które mogły być (i były) brane za przejaw konformizmu lub karierowiczostwa. Dlatego najłatwiej wyróżnić prawdziwie ateistyczne postawy na emigracji, gdzie odpadał współczynnik koniunkturalizmu, a nawet czasem było odwrotnie, zważywszy na powszechną (przynajmniej w wymiarze kulturowym) religijność emigrantów politycznych i Polonii.

Nic dziwnego, iż postawy ateistyczne cenne artystycznie i filozoficznie pojawiły się najwcześniej na obczyźnie – twórczość Gombrowicza jest koronnym przykładem. W literaturze krajowej o autentyczności stanowiska odrzucenia religii świadczyła długotrwałość, a szczególnie konsekwentna akceptacja niewiary i krytycznego dystansu wobec Kościoła katolickiego po upadku PRL. Takie artystycznie i światopoglądowo popularne – nawet w skali uniwersalnej – ateistyczne dzieła stworzyli Różewicz, Szymborska, Lem.

3) Trzecią grupę tworzyli twórcy literatury areligijnej, nie akceptujący części podstawowych prawd chrześcijaństwa lub judaizmu, nie uczestniczący (przynajmniej w pełni) w obrzędach wspólnot wyznaniowych, ale nie zwalczający tychże wspólnot, nie uważający historycznych religii za zjawisko społecznie czy kulturowo szkodliwe. Najczęściej można określić tę postawę jako sceptyczną epistemologicznie, to znaczy jej zwolennicy nie uznawali przeświadczeń i teorii religijnych za prawdziwe, ale aksjologicznie raczej je akceptowali, szczególnie historyczny dorobek chrześcijaństwa.

Ówczesną specyfiką było chyba po raz pierwszy tak liczne pojawienie się uczestników życia literackiego, którzy z powodów politycznych lub ogólnie mówiąc cywilizacyjnych, popierali Kościół katolicki, nie będąc ludźmi w głębi religijnymi i nie akceptując całego depozytu prawd teologicznych. Określano ich w czasach PRL-u trochę humorystycznym mianem „praktykujący choć niewierzący”. Postawa areligijności popularna w okresie międzywojennym, a właściwie od drugiej połowy XIX wieku, zyskiwała w świecie zachodnim w okresie powojennym przewagę, w miarę z jednej strony słabnięcia presji i atrakcyjności intelektualnej antyreligijnego marksizmu, a z drugiej strony w miarę rosnącej laicyzacji kultury zachodniej. Jednym z największych świadectw rozczarowania do utopii rewolucyjnej i praktyki historycznej ruchu komunistycznego w skali uniwersalnej była trzypięciotomowa epopeja Leszka Kołakowskiego z zakresu historii idei *Główne nurty marksizmu*, a doskonałymi literacko zmetaforyzowanymi konkluzjami zakończenia kolejnych tomów – tom pierwszy spuentował autor zdaniem „Tak to Prometeusz budzi się ze snu o potężde jako Kafkowski Grzegorz Samsa”[7].

III

Wyróżnione powyżej stanowiska miały sporą dynamikę temporalną. Zmieniały się wzajemne relacje, wewnętrzna treść i formy komunikacji a nawet skład osobowy, ponieważ twórcy zmieniając czasem radykalnie swe zapatrywania, zmieniali również relacje ze sferą *sacrum*. Zmiany te można sklasyfikować następująco:

1) Pisarze o ustabilizowanych poglądach, zarówno akceptujący prawdę religii, jak i odrzucający jej prawdziwość lub wartość. Wewnątrz chrześcijaństwa sytuowali swą twórczość stale po II wojnie światowej pisarze katoliccy: Brandstaetter, Malewska, Dobraczyński, Kossak-Szczucka, Zygmunt Kubiak, poeci-duchowni. Sporą grupę stanowili twórcy konsekwentnie ateistyczni – obok wcześniej wymienionych znakomitości naszego piśmiennictwa, także inni wybitni autorzy: Broniewski, Borowski, Breza, Kuśniewicz, oraz liczniejsi mniej wybitni, choć czasem równie popularni: St. R. Dobrowolski, Kosidowski, Putrament, a także dość liczni felietoniści, krytycy i historycy literatury, eseści: Jeleński, Janion, Żółkiewski, Koźniewski, Toeplitz.

2) Twórcy literatury ewoluujący ku religii, czasem w sposób radykalny przechodzący od twardego ateizmu do religijności głębokiej, choć czasem trudnej do klasyfikacji, np. Kamieńska, Kijowski, a w kręgu judaizmu Strykowski i Wat. W innych przypadkach była to droga nie tak wyrazista w miejscu startu lub dojścia – Miłosz, Bobkowski, Kołakowski, Woroszyński.

3) Pisarze porzucający chrześcijaństwo wcześniej zaświadczone faktami biograficznymi albo twórczością; dobrym przykładem jest Andrzejewski – przed wojną czołowa postać literatury katolickiej, po wojnie fanatyczny marksista, a potem bliski ateistycznemu egzystencjalizmowi. Podobnie radykalną drogę odejścia, choć nie tak widoczną, bo stan wyjściowy był długo nieznany, przeszedł Różewicz – od młodzieńczych wierszy drukowanych w pismach Sodalicii Mariańskiej do głębokiego i wszechstronnego ateizmu dojrzałej twórczości (obecnie zbliżający się do religii). Proces wytłumiania pierwiastków religijnych dało się zauważyć u pisarzy na starcie

lokujących się blisko albo nawet wewnątrz tzw. literatury katolickiej: Parnickiego, Żukrowskiego. Przykłady ewolucji ku postawie laickiej, mniej lub bardziej trwałej i zdecydowanej, można było zaobserwować wśród eseistów, krytyków i badaczy literatury, np. publikujących przed 1939 rokiem w katolickich czasopismach Jana Kotta i Kazimierza Wyki.

4) Osobną grupę stanowili pisarze, których trzeba usytuować na granicy świata religijnego, bardzo trudni do interpretacji w tej perspektywie, akceptujący pewne pierwiastki postawy chrześcijańskiej, ale odrzucający inne równie ważne, do nich zaliczyłbym Iwaszkiewicza, Józefa Mackiewicza, Białoszewskiego.

IV

Różne strategie obecności *sacrum* w literaturze, przede wszystkim *sacrum* chrześcijańskiego, stały się od ćwierćwiecza stałym przedmiotem badań w polskiej humanistyce, szczególnie w kręgu KUL-owskim. Nie będę się w niniejszym tekście tym zajmował, jako sprawą dość dobrze znaną. Skupię uwagę na postawach pisarzy niereligijnych. Jakimi sposobami polemiki z kulturą naznaczoną *sacrum* podejmowali piszący po polsku agnostycy i ateści?

Początkowo przeważała **socjologiczna redukcja religii**, którą pojmowano jako wielką instytucję społeczną pełniącą rozmaite funkcje: integrujące, hierarchizujące, mobilizujące do działania... Dominujący w pierwszych dekadach marksizm łączył socjologizm z tak zwanym ateizmem asertywnym, przeczącym realności Boga, a przede wszystkim włączył ten typ redukcjonizmu do swej historiozofii. W

miarę rozwoju procesu dziejowego religia miała stawać się coraz bardziej zbędna – to, co miało społeczny sens w pierwszych fazach historii, traciło ów sens w świecie nowożytnym, a zwłaszcza w przyszłej epoce komunistycznej.

Czasem da się zauważyć przejście pewnych mechanizmów myślenia i praktyki religijnej w marksizmie. Historycy, socjologowie, religioznawcy wiele napisali o parareligijnych strukturach ideowych oraz mechanizmach socjotechnicznych obecnych w ruchu komunistycznym: dogmatyczne traktowanie pism fundujących doktrynę, kult ojców założycieli, rozbudowana obrzędowość zgromadzeń partyjno-państwowych itp. Teraz chciałbym zwrócić uwagę na oryginalne zjawiska literackie w polskiej literaturze marksistowskiej i to w latach socrealizmu, polegające na sprawnym literacko przejściu motywów teologii i sztuki chrześcijańskiej. Wybitni warsztatowo twórcy osiągają sukcesy artystyczne nawet w niesprzyjających sztuce okresach; potwierdza się ta teza w przypadku Wisławy Szymborskiej. Oto fragment wiersza *Lenin*:

(...) trwałość zwycięstwu nadał,

Dla nadchodzących epok

Stawiając mocny fundament –

Grób w którym leży ten

Nowego człowieczeństwa Adam,

Wieńczony będzie kwiatami

Z nie znanych dziś jeszcze planet.

(Dlaczego żyjemy, 1952, s. 42)

W cytowanym fragmencie obok rozmachu kosmicznej wizji pojawiają się mesjańskie elementy, gdyż formuła „nowego człowieczeństwa Adam” jest trawestacją nowotestamentowych zwrotów o Jezusie jako nowym Adamie. Mamy do czynienia ze zręczną transformacją teologicznej koncepcji, wedle której Chrystus jako Zbawiciel naprawia to, co popsuł grzechem pierwszy człowiek, a więc jest nowym Adamem dającym łaskę i życie – koncepcja teologiczna mająca główne źródło w listach św. Pawła. W utworze Szymborskiej mesjanistyczne znaczenia przypisane są wodzowi Bolszewików, który kierując rewolucją, dokonał oczyszczenia świata historycznego, a będąc głównym budowniczym nowego ustroju, także powodował pojawienie się w przyszłości, ale ziemskiej nie transcendentnej, rzeczywistości wybawionej od zła niesprawiedliwości, nędzy, umysłowej ciemnoty.

2) Od początku omawianego okresu, szczególnie w marksistowskiej krytyce chrześcijaństwa, obecny był **redukcjonizm epistemologiczny**, traktujący religię tylko jako metodę poznawania rzeczywistości materialnej i psychicznej. W przyjętym przeze mnie rozumieniu nie jest ten redukcjonizm tożsamy z epistemologicznym ateizmem, negującym

wszelkie byty transcendentne i duchowe, choć zazwyczaj prowadził do ateizmu asertywnego (zaprzeczenie realnego istnienia Boga oraz istot nadnaturalnych) oraz ateizmu semiotycznego (tezy metafizyczne o Absolucie są nierozstrzygalne a nawet bezsensowne). Ta – wedle ówczesnego słownika „fideistyczna”, „idealistyczna” – forma wyrażania poznawczych doświadczeń była powszechna w dawnych fazach rozwoju ludzkości, ale musi ustąpić miejsca poznaniu naukowemu. Wedle tego paradygmatu redukcjonistycznego religie nawet kiedyś, mimo iż rozpowszechnione, nie wyrażały prawdy, były poznaniem fałszywym.

Redukcjonistyczną strategię ukonkretniała w języku artystycznym literatura zwycięskiego nowego ustroju socjalistycznego, przedstawiając konflikty wiedzy i wiary albo portrety uczonych torujących drogę nowym poglądom i dokonujących odkryć sprzecznych z ustaleniami zmitologizowanej świadomości dominującej w minionych dziejach. Tak więc bohaterami literackimi pełniącymi funkcje bojowników naukowego i prawdziwego obrazu wszechświata stawał się zarówno kanonik Mikołaj Kopernik, jak również współczesna ateistka Maria Skłodowska-Curie. Z kolei utwory literackie o tematyce współczesnej walczyły z – wedle ich autorów – religijną pseudowiedzą, podejmując odpowiednie tematy: awans społeczny warstw plebejskich, rozwój oświaty, upowszechnianie szkolnictwa. Pod tym kątem trzeba dokonać analizy semantyki wielu powieści i opowiadań nurtu chłopskiego (inaczej zwanego wiejskim lub folklorystycznym). Znacząca jest bardzo mała obecność, jakże powszechnej i w XX wieku na polskiej wsi, katolickiej wiary i obrzędowości w utworach Wiesława Myślińskiego.

3) Coraz bardziej popularny stawał się w literaturze okresu PRL styl myślenia i pisania, który trzeba nazwać **redukcją antropologiczną, a dokładniej etyczną**, prezentujący wielkie religie historyczne jako systemy myślowe i organizacje głównie o charakterze moralnym. Wskazywano na ich aktywność normotwórczą i wychowawczą, często ocenianą negatywnie. Podkreślano oczywiste i uniwersalne fakty, jak to, że instytucje wyznaniowe kształtują swoich członków według własnych aksjologii i starają się wpływać na obyczaje i prawodawstwo społeczeństw, w których istnieją.

W ramach strategii redukcjonizmu etycznego zaszła wyraźna ewolucja. W pierwszej zwłaszcza dekadzie po 1945 roku przeważały tendencje marksistowskie demaskujące nieracjonalność religijnych systemów wartości etycznych, ich szkodliwość społeczną, rolę hamowania postępowych procesów historycznych. Moralność chrześcijańska konserwowała alienujące mechanizmy życia zbiorowego, służyła interesom klas panujących, które żyły w istocie niemoralnie z wyzysku plebejuszy.

Sytuacja popaździernikowa przyniosła spore zmiany. Oficjalne i kierownicze instancje komunistyczne w PRL-u zmniejszyły agresywność walki z Kościołem katolickim z powodów taktycznych, z kolei w środowiskach lewicowych twórców – nawet autentycznie niereligijnych – ataki na dyskryminowaną a wcześniej prześladowaną społeczność ludzi wierzących stały się niepopularne, bo służące totalitarnej opresji już powszechnie znanej i po XX zjeździe KPZR częściowo potępianej oficjalnie, jako „błędy i wypaczenia” stalinizmu.

Znamienna dla przemian w kręgu twórców marksistowskich była głośna swego czasu wypowiedź Leszka Kołakowskiego „Jezus Chrystus – prorok i reformator” z 1965 roku[8].

Poza środowiskami marksistowskimi postawa niewiary, egzystowanie dużej części uczestników życia kulturalnego w PRL-u poza chrześcijaństwem okazało się zjawiskiem trwałym, nie związanym automatycznie z karierowiczostwem czy uleganiem prymitywnej propagandzie. Niewątpliwie w latach „małej stabilizacji” za panowania Władysława Gomułki osłabł ferwor sporów dotyczących prawdziwości bądź fikcyjności religii w wymiarach ontologicznym i teoriopoznawczym oraz temperatura oskarżeń Kościołów o reakcyjność. Natomiast wzmożła się krytyka w wymiarze antropologicznym, najczęściej przybierająca kształt odrzucania religijnej aksjologii i praktyki, a nawet kwestionowania sensowności idei Boga w wymiarze etycznym.

Takie tendencje wzmagająca atmosfera ogólnokulturowa na Zachodzie, a wpływy zachodnie po 1956 roku były wyjątkowo silne; to, co płynęło z Paryża, Londynu, Nowego Jorku miało duży autorytet, na który złożyły się zarówno tradycyjne kompleksy polskiej inteligencji, jak i atrakcyjność świata niesowieckiego. Szczególną popularność zyskał laicki egzystencjalizm (używam tego terminu mimo niechęci historyków filozofii), teatr absurdu, poetyki groteskowe i nadrealistyczne, ale również brutalna proza amerykańska. W tych zjawiskach artystycznych przejawiały się postawy sceptyczne, pesymistyczne, indywidualistyczne; na terenie polskim były jeszcze wzmacniane doświadczeniami niedawnej i bieżącej historii – nie z kunsztownych teorii i wyrafinowanych form estetycznych wynikała absurdalność i groza historii, lecz z codziennych doświadczeń milionów

poddanych systemu komunistycznego. Z podobnych źródeł wynikała niechęć intelektualistów do systemów ideowo-symbolicznych oraz instytucji, do wszelkich bytów ponadjednostkowych. Istnienie wolne i autentyczne wyobrażano sobie przeważnie w przestrzeni osobistej lub kameralnie interpersonalnej. Przypomniane elementy popaździernikowego światopoglądu obce były albo wrogie podstawowym przeświadczeniom chrześcijan. W czasach środkowego PRL-u autorytetami inteligencji byli Andrzejewski, Gombrowicz oraz Mrozek i Kołakowski w ich wczesnym okresie twórczości, reżyserzy polskiej szkoły filmowej z jej historiozoficznym i narodowym nihilizmem.

Od strony katolickiej postrzegano tę formację kulturową jako obcą, ale autentyczną i na wysokim poziomie, a międzynarodowe sukcesy wspomnianych twórców potwierdzały tę diagnozę. Przeważnie traktowano ten nurt bez ujemnych ocen moralnych, przeciwstawiając im kontrpropozycje wartościowsze antropologicznie w mniemaniu katolickich intelektualistów. W przestrzeni laickiej sztuki religia, zwłaszcza katolicyzm, przedstawiane były niechętnie jako systemy wyalienowane i alienujące; taka była wymowa niezwykle wtedy wpływowych dzieł, jak *Ciemności kryją ziemię* i *Bramy raj* Andrzejewskiego, *Urząd* i *Spizowa Brama* Brezy, *Msza za miasto Arras* Szczypiorskiego, *Matka Joanna od Aniołów* Kawalerowicza, ale i we wczesnych filmach Wajdy chrześcijaństwo było pokazywane jako zjawisko martwe. W sferze odbioru wymienionej grupy dzieł upowszechniano koncepcję alegorycznego odczytywania znaczeń, polegającego na utożsamianiu katolicyzmu z totalitaryzmem, a instytucji kościelnych ze strukturami partyjno-państwowymi bloku sowieckiego. Była to taktyka przebiegła, ale moralnie naganna, egoistyczna i przynosząca społeczne szkody. Pisarze i reżyserzy zapewniali sobie w ten sposób możliwość publikacji, a w konsekwencji

popularność i wszelkie gratyfikacje, natomiast nieoficjalnie mieli uchodzić za krytyków antyhumanistycznych wynaturzeń totalitaryzmu komunistycznego.

Warto zasygnalizować nierzadkie zjawisko większej niechęci do religii niektórych twórców literatury i filmu niż funkcjonariuszy aparatu komunistycznej partii w latach popaździernikowych. Przywódcy PRL-u, z Gomułką na czele, nie chcieli z powodów taktycznych zaostrzać stosunków z Kościołem katolickim publikowaniem książek i filmów prowokacyjnie antychrześcijańskich, na przykład zawierających pierwiastki bluźniercze. Ale niektórzy wybitni pisarze i filmowcy widzieli w takim potraktowaniu wartości sakralnych szansę skonstruowania wybitnego dzieła sztuki. Interesująco ten mało znany i dla niektórych znanych twórców niewygodny do dziś konflikt przedstawił na podstawie archiwalnych materiałów filmolog Krzysztof Kornacki w monografii *Kino polskie wobec katolicyzmu (1945-1970)*[9].

Wycieczka poznawcza na teren filmu wiąże się ściśle z naszymi rozważaniami, ponieważ pisarze odgrywali rozmaite ważne role: scenarzystów, kierowników literackich recenzentów wewnętrznych i zewnętrznych, a nawet reżyserów, jak Tadeusz Konwicki. Przywołam jeden, ale za to jaskrawy przypadek. Twórcy filmu *Matka Joanna od Aniołów* i członkowie środowiskowej Komisji Ocen Scenariuszy (Kawalerowicz, Konwicki, Dygat, Ścibor-Rylski, K.T. Toeplitz) starali się wyostrzyć antychrześcijańską wymowę dzieła, hamowani w tych zapędach przez urzędników aparatu PRL-owskiego, którzy chwilami zawieszali nawet możliwość realizacji filmu, jeżeli poprawią się stosunki z Kościołem kierowanym przez prymasa Wyszyńskiego. Oto próbka argumentacji twórców i opiniodawców – autorzy scenariusza

napisali: „Pragniemy, aby film *Matka Joanna od Aniołów* był obrazem polemicznym, utworem kinowym walczącym o materialistyczne rozumienie psychologii ludzkiej”[10].

Taktyczny wzgląd okazał się decydujący przy podejmowaniu przez władze decyzji nie produkowania filmu *Bramy raju* mimo zdecydowanej chęci oraz energicznych starań Andrzejewskiego i Wajdy. Historyk filmu tak podsumował działalność reżyserów i literatów pokolenia Konwickiego i Wajdy, twórców sztuki i przemysłu kinowego w PRL-u: „Przeciwko kościelnym mechanizmom oddziaływania na świadomość Polaków twórcy pokolenia lat dwudziestych wypowiedzą się jeszcze wielokrotnie, w tym bardzo silnie w zrealizowanym przez zespół «Kadr» *Milczeniu* Kazimierza Kutza, którego pierwowzór literacki, powieść Jerzego Szczygła, podsunie reżyserowi filmu kierownik literacki zespołu – Tadeusz Konwicki” (s. 237).

Ta niesprzyjająca sztuce religijnej sytuacja wpłynęła też na defensywność, a nawet zanikanie literatury katolickiej. Pod wpływem konfrontacji z wpływową kulturą laicką przybierała inny kształt. Celnie ten proces przedstawiła Maria Wojtkowska-Jasińska w rozprawie *Nowy charakter inspiracji religijnej we współczesnej prozie* napisanej w 1976 roku. Zauważyła odejście popaździernikowej literatury katolickiej od wcześniejszego optymizmu, nawet jeśli był to jedynie optymizm w perspektywie eschatologicznej. Następnie syntetyzowała szczegółowe spostrzeżenia następująco: „Podstawowy więc rys nowej literatury [tworzonej przez katolików – KD] to zwiększenie jej krytycyzmu. (...) Krytycyzm wobec postaw i praktyki życiowej wierzących, zwłaszcza ze starego pokolenia, łączy się w dużej mierze z analizą trudności związanych z zachowaniem wiary i – rzadziej – z życiem według jej zasad etycznych, [Pisarze] wiedzą, że czytelnikowi od dawna coraz

trudniej zgodzić się nie tylko na pouczenia, ale i na wszechwiedzę narratora w sprawach tego świata, a cóż dopiero na przywilej «zaglądania w rękawy Pana Boga», o którym coraz częściej przypomina się, że jest «całkiem inny».

V

Reasumując, trzeba stwierdzić, iż w powojennej polskiej kulturze obserwowaliśmy proces przyspieszonej ewolucji stosunków między chrześcijaństwem a twórczymi środowiskami ateistycznymi. Proces, który w zachodniej Europie rozwijał się od końca XVII wieku do drugiej połowy XX, przebiegając od stanu wzajemnej wrogości i nie przyznawania żadnej racji stronie przeciwnej, poprzez fazę odchodzenia od debat na temat ontologicznej prawdziwości stanowisk na rzecz akcentowania kwestii użyteczności lub bezużyteczności religii w przestrzeni społecznej, aż do wzajemnej akceptacji, dostrzegania wartości w postawie przeciwnika oraz zgodzie na współistnienie w jednoczącej się zachodniej Europie państw demokratyczno-liberalnych i posoborowego Kościoła katolickiego[11]. Podobnie w Polsce rządzonej przez komunistów początkowo dominował agresywny i pewny swych racji marksizm, a katolicyzm uznawał to stanowisko za gruntownie błędne i grzeszne. Od połowy lat 50. w centrum zainteresowania środowisk literackich oraz pozostałych środowisk twórczych pojawiły się nie zagadnienia prawdziwości chrześcijaństwa, ale jego ewentualnego pożytku w planie historycznym. Po stronie władzy komunistycznej chodziło o wykorzystanie Kościoła w celu zapewnienia wewnętrznego spokoju, zwiększania produktywności w planie gospodarczym, wreszcie traktowanie religii jako wentyla bezpieczeństwa w sytuacjach kryzysowych. Po stronie opozycji – najpierw umiarkowanej i pojawiającej się głównie w środowiskach

inteligencji – Kościół traktowany był jako sojusznik w działaniach zmierzających do zmian opresywnego ustroju oraz miejsce schronienia przed prześladowaniami ze strony władz PRL-u.

Ta postawa koegzystencji nierzadka w środowiskach twórczych od początku omawianego okresu, uzyskała przewagę w skali makrospołecznej w dekadzie rządów ekipy Gierka, zresztą w dużej mierze pod wpływem uświadomienia sobie przez ośrodki władzy siły Kościoła, oczywiście zwłaszcza od początku pontyfikatu Jana Pawła II. Zaostrzenie sytuacji w latach 80. w istocie nie zmieniło generalnych postaw i strategii. Wojna polsko-jaruzelska była zmianą techniki sprawowania władzy, rodzajem twardej perswazji, natomiast nie przyniosła zwrotu, jeżeli chodzi o zawartość semantyczną stanowiska intelektualistów i polityków upadającego socjalizmu realnego, polegającego na skrajnie taktycznym, instrumentalnym traktowaniu osób i wspólnot religijnych – jeżeli przynajmniej nie przeszkadzały w sprawowaniu władzy były tolerowane, a sympatycy popierani, za to wrogów należało likwidować. Czyli z jednej strony zabójstwa duchownych (np. błogosławionego ks. Jerzego Popiełuszki), a z drugiej poparcie dla jawnych i tajnych współpracowników, także duchownych, którym ułatwiano się sukcesy i kariery. Posłuszni proboszczowie budowali kościoły, posłuszni intelektualiści budowali warsztaty twórcze.

W grupie pisarzy mamy jaskrawy przypadek Jana Dobraczyńskiego, bez wątplenia najpopularniejszego pisarza katolickiego omawianego tu okresu. Dobraczyński już w poprzednich etapach budowy socjalizmu w Polsce jako postępowy katolik był popierany przez władze, a w latach 80. zrobił wielką karierę polityczną w planie propagandowo-medialnym. Zajmował jedno z najwyższych stanowisk wprowadzonej

wtedy struktury niedemokratycznego rządu, będąc przewodniczącym najpierw Tymczasowej Rady Krajowej, a w latach 1983-1989 Rady Krajowej PRON (Patriotycznego Ruchu Odrodzenia Narodowego). Pisarze w rodzaju Dobraczyńskiego komplikują zresztą poczynione wcześniej klasyfikacje. Byli oni religijni, akceptowali doktrynę i etykę indywidualną katolicyzmu, ale jednocześnie popierali strukturę ustrojową z istoty antyreligijną a w skutkach antyhumanistyczną.

Zarysowany proces odchodzenia od filozoficznych sporów dotyczących prawdziwości i powszechnej wartości religii na rzecz taktycznego jej traktowania nie ogarniał wszystkich. Ostatnie grupy ideowych ateistów (nazywanych osobistymi wrogami Pana Boga), które były widoczne w planie zbiorowym, to autorzy drukujący w „Argumentach”, „Faktach”, czasem „Trybunie”, czyli literaci i humaniści, których zawodem a czasem i powołaniem życiowym było zwalczanie religii.

* * *

Obserwując światopoglądowe poszukiwania czołowych pisarzy okresu powojennego, zauważamy jak prawie niemożliwe było utrzymanie konsekwentnie ateistycznej postawy. Wątpliwości, co do początkowej zdecydowanej niewiary w rzeczywistość nadnaturalną i zbliżenia do postaw tradycyjnie religijnych zauważamy u wielu, przeważnie wybitnych twórców. Przyjrzyjmy się kilku rodzajom dróg dochodzenia w pobliże religii.

Taka ewolucja dokonuje się u pisarzy zainteresowanych głównie istnieniem jednostkowym lub relacjami międzyosobowymi w małej skali. Gombrowicz z jednej strony odrzuca wszelkie zewnętrzne byty zagrażające osobowej wolności, ukazuje środkami artystycznymi proces tworzenia międzyludzkiej formy, której kreatorem nie może być żadna siła transcendentna. Ale z drugiej strony coraz częstsze pytania: skąd w człowieku przymus stwarzania lub destruowania zmartwiałych form, dążenie do nadawania sensu i konstruowania całości, jak w „Kosmosie” czy wielu fragmentach dzienników?

Z kolei pisarze początkowo zafascynowani osiągnięciami nowoczesnego rozumu wyzwolonego od wpływów religii oraz perspektywami rozwoju nauki i techniki, jak często autorzy utworów z gatunku *science-fiction*, odrzucali Boga tradycyjnych religii, jako nielogiczny konstrukt niepotrzebny do wyjaśniania rzeczywistości a narzucany arbitralnie. Ale wszechmoc instrumentalnego rozumu i techniki okazała się kolejnym mitem, a rozwój nauki w ostatnich dekadach, zwłaszcza astrofizyki (np. teoria Wielkiego Wybuchu), postawił współczesną ludzkość wobec niewyjaśnianych zagadek, żeby nie powiedzieć: w obliczu tajemnicy. Dlatego pojawił się w tym nurcie literatury głęboki pesymizm co do losów gatunku ludzkiego, jak w prozie niefabularnej późnego Lema lub – jeszcze wcześniej w jego twórczości, np. w *Głosie Pana* – stawianie hipotezy istnienia Autora praw przyrody i energii nadanej rozrastającemu się Kosmosowi.

Wreszcie ci, którzy tak energicznie wypędzali Boga i powołujące się na niego systemy wartości oraz instytucje, przypadek pisarzy marksistowskich, z przerażeniem zauważyli, jak XX-wieczne dzieje kształtowane przez antyreligijne ideologie i ustroje (różne wersje

komunizmu, nazizm) przyniosły zbrodnie i kłamstwa w skali niespotykanej dotąd w historii. Również cywilizacja radykalnie laickich demokracji grzęźnie w sprzecznościach, karleje, traci twórcze energie. Dramat wyznawców mitu samozbawiającej się ludzkości wyraziście ukazuje pisarstwo Aleksandra Wata, częściowo Miłosza i Leszka Kołakowskiego. Ten ostatni z wymienionych w miarę upływu czasu zauważa powszechną obecność mitów sakralnych, co oznacza, iż współczesna kultura, nauka i filozofia nie może uwolnić się od związków z głębokimi strukturami myślenia wywodzącymi się z religii. Ironia i czarny humor stają się językiem obrony sacrum: „Samoubóstwienie człowieka, któremu marksizm dał filozoficzny wyraz, kończy się tak samo, jak wszystkie, indywidualne i zbiorowe, próby samoubóstwienia: ukazuje się jako farsowa strona ludzkiej niedoli”[12].

Krzysztof Dybciak

Tekst ukazał się w 63. numerze kwartalnika Fronda

[1] M. Jasińska-Wojtkowska, *Horyzonty literackiego sacrum*, Lublin 2003, s. 19-33, pierwodruk w: „Roczniki Humanistyczne”, 1980, z. 1.

[2] *Religijne aspekty literatury polskiej XX wieku*, red. M. Jasińska-Wojtkowska i J. Święch, seria „Religijne Tradycje Literatury Polskiej”, red. S. Sawicki, Lublin 1997, s. 201-216.

[3] W. Gutowski, *Wśród szyfrów transcendencji. Szkice o sacrum chrześcijańskim w literaturze polskiej XX wieku*, Toruń 1994, s. 163-196.

[4] K. Górski, *Literatura i katolicyzm*, oprac. A. Bielak, Lublin 2004, cytaty ze stron 34-35; pierwodruk w „Tygodniku Powszechnym”, 1946, nr 37,

[5] A. Gołubiew, *Poszukiwania*, Kraków 1960, s. 226; pierwodruk w „Znaku”, 1947, nr 5.

[6] Jeden taki list został wydrukowany w 26. numerze „Tygodnika Powszechnego” z 1965 roku, pierwodruk utworu Herberta w numerze 24 z tegoż roku.

[7] L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu. Powstanie – Rozwój – Rozkład*, Paryż 1976, s. 430.

[8] „Argumenty”, 1965, nr 51-51, cyt za: L.K., *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955-1968*, oprac. Z. Mentzel, Londyn 1989, t. I, s. 1-12.

[9] Gdańsk 2004, s. 219-239

[10] K. Kornacki, dz. cyt., s. 227.

[11] M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, Paryż 1980, tłum. A. Turowiczowa, oryginał franc. w 1977.

[12] L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, t. III, Paryż 1978, s. 528. Już w 1965 roku Kołakowski opublikował tekst, w którym czytamy m.in.: „wszelka próba «unieważnienia Jezusa», usunięcia go z naszej kultury pod takim oto pretekstem lub na takiej oto zasadzie, iż nie wierzymy w Boga, w którego on wierzył – wszelka taka próba jest śmieszna i jałowa. Próba taka jest tylko dziełem ludzi ciemnych, którzy wyobrażają sobie, że sam prostacko zapisany ateizm nie tylko może wystarczyć jako pogląd na świat, ale może ponadto upoważniać do tego, by dowolnie, wedle własnego doktrynerskiego zamysłu, okrawać tradycję kulturalną, wyjąłowiając ją z najżywotniejszych soków”, cyt. za: *Jezus Chrystus – prorok i reformator*, w: *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955-1968*, t. 1, Londyn 1989, oprac. Z. Mentzel, s. 11.